

## A EDUCAÇÃO A PARTIR DA *REGULA MONACHORUM* DO BISPO ISIDORO DE SEVILHA: UM PROJETO PARA TODO O REINO

PÂMELA TORRES MICHELETTE\*

**Resumo:** neste artigo pretendemos analisar a formação educacional monástica, a partir da *Regula Monachorum*, no reino visigodo pós conversão ao catolicismo niceísta (589), sob a perspectiva do bispo Isidoro de Sevilha (560-636). Aqui entendemos, portanto, que os ambientes escolares foram espaços de poder, que ultrapassavam a questão educacional. Nesse sentido, a Igreja, monopolizadora dessa área, terá mais um elemento de reforço de sua autoridade, ainda mais se considerarmos que o período em questão se dá logo após a consolidação desta instituição no reino visigodo. Dessa forma, ao mesmo tempo em que a Igreja conquistou relativa legitimidade e autonomia, ela se deparou, por outro lado, com a necessidade de manter a coesão dos seus membros e de se fazer presente perante a sociedade. Assim, compreendemos que o controle do campo educacional serviu como diretriz para o fortalecimento da supracitada instituição, bem como da cristianização das populações (hispano romanas e visigodas) e da continuidade do clero.

**Palavras-chave:** Isidoro de Sevilha, Educação, Regra Monástica

### The education from the *Regula Monachorum* of Bishop Isidoro of Seville: a project for the whole kingdom

**Abstract:** this article seeks to analyze the monastic educational formation, starting from the *Regula Monachorum*, in the Visigothic kingdom after the conversion to the niceísta Catholicism (589), under the perspective of the bishop Isidoro of Seville (560-636). For that, it is understood that the school environments were spaces of power, that surpassed the educational question. In this sense, the Church, monopolizing this area, will have one more element of reinforcement of its authority, especially if we consider that the period in question occurs soon after the consolidation of this institution in the Visigothic kingdom. Thus, at the same time that the Church gained relative legitimacy and autonomy, it was faced with the need to maintain the cohesion of its members and to make themselves present before society. Thus, we understand that the control of the educational field served as a guideline for the strengthening of the aforementioned institution, as well as the Christianization of the populations (Roman Hispanics and Visigoths) and the continuity of the clergy.

**Keywords:** Isidore of Seville, Education, Monastic Rule

A formação educacional, com destaque para as escolas, foram uma das bases de consolidação da Igreja visigoda e da sua relação com outros grupos da sociedade, em especial a elite do reino. A problemática que identificamos, portanto, está atrelada, sob a ótica do episcopado, nas relações de poder no reino visigodo, principalmente ao

---

\* Doutoranda em História na Universidade Estadual de São Paulo (Unesp-Assis). Professora da Universidade Federal do Piauí – Campus Bom Jesus.

que tange a educação. Nesse sentido, entendemos que o ensino assumiu um papel fundamental no discurso eclesiástico, regulando e indicando posicionamentos ao clero perante a sociedade. Entretanto, percebemos que a historiografia que analisa esse período colocou em segundo plano esse debate, não expondo os diversos sistemas educacionais utilizados pela Igreja visigoda em sua trajetória de fortalecimento no século VII.

Dessa maneira, entendemos aqui que, a educação está relacionada intimamente não só com as letras, as ciências, as artes, a religião e economia, mas também, com as demais instituições sociais. Dessa maneira, buscaremos analisar como o ambiente do reino visigodo, no século VII, influenciou a construção das ideias políticas e educacionais do bispo Isidoro de Sevilha. Pois, acreditamos que esse bispo procurou estabelecer, em alguns de seus trabalhos, bem como, no exercício de suas funções episcopais, uma proposta educacional direcionada para o reino visigodo. Ou seja, desenvolveu uma concepção de educação voltada para o fortalecimento da Igreja<sup>1</sup>.

Dessa forma, esse artigo busca inserir-se nas discussões historiográficas atreladas às questões político-religiosas do reino católico visigodo (589 a 711)<sup>2</sup>. Do ponto de vista do campo político peninsular visigodo que ocorre em sua fase de consolidação, que compreende o período que se estende de 589 a 636. Tais marcos cronológicos correspondem, respectivamente, a conversão oficial ao catolicismo niceísta – registrado no III Concílio de Toledo (589) – a realização do IV Concílio de Toledo (633) e morte do prelado em 636.

Nesse contexto a Igreja católica buscava a sua consolidação e para isso procu-

<sup>1</sup> Cabe lembrar que entendemos Igreja neste artigo como uma instituição de características locais, apesar de seus componentes afirmarem pertencerem a um grupo maior. Ver: Rainha, 2007, p. 28.

<sup>2</sup> Em fins do século IV ocorreu a entrada dos povos germânicos nos territórios do Império Romano Ocidental que já se encontrava em processo de fragmentação. No caso dos visigodos, esses ingressaram nas regiões imperiais convertidos ao arianismo - crença herética que surgiu na Igreja primitiva em virtude dos ensinamentos do sacerdote alexandrino Ario (256-336). Em face da dificuldade teológica de combinar a divindade de Cristo com a unidade de Deus na Trindade, Ario propôs a noção segundo a qual o Filho não era co-eterno com o Pai. No Concílio de Nicéia (325), o debate gravitou em torno da questão de saber se o Filho era “da mesma substância” que o Pai. Atanásio liderou os adeptos do ponto de vista que se tornou ortodoxo: o Pai e o Filho eram efetivamente “da mesma substância”, o que levou a condenação do Arianismo. Ario foi banido para a Ilíria e morreu às vésperas de sua reconciliação com a Igreja. Seus ensinamentos, porém, continuaram sendo muito influentes quase, segundo parece, por acidente histórico. Muitas das tribos germânicas situadas além da fronteira do Império Romano foram convertidas por missionários liderados por Wulfila, um bispo ariano e, assim o Cristianismo ariano tornou-se a característica predominante em certo número de ostrogodos na Itália (até meados do século VI), de visigodos na Espanha (até fins do século VI) e dos vândalos no norte da África. Ver mais em: Di Bernardino, 2002, p. 149-153.

rou se fortalecer por meio tanto da expansão do número de fiéis como da formação intelectual-religiosa de seus membros. Nas duas situações eram fundamentais, além do incentivo, a produção de textos. A produção de epístolas, regras monacais, sermões, hagiografias, atas conciliares, obras moralizantes foram resultados de análises e atuações das autoridades eclesiásticas. A observação dessas produções nos deixa claro o projeto de consolidação dessa ideologia cristã (Silva, 2007, p. 311-321).

Dito de outro modo, acreditamos que esse vasto material foi uma das formas utilizadas pelo episcopado no sentido de preservar e ampliar a fé cristã, bem como, de interferir na reorganização do clero. Nesse sentido, o bispo Isidoro de Sevilha, por meio de alguns de seus trabalhos e de sua atuação, foi um dos principais responsáveis pela construção de uma proposta de consolidação da Igreja de credo niceísta e de igual forma da solidificação e normatização dessa instância de poder. Por isso escolhemos para análise a sua *Regula Monachorum*.

Isidoro de Sevilha, no nosso entendimento, pode ser visto sob diversas faces, entre elas a de educador. Função que ele assumiu quando estabeleceu como uma das principais funções de seu episcopado o ensino. Vale lembrar que esse termo foi empregado em um amplo sentido em suas obras. O sevilhano demonstrou ao longo de sua trajetória clara consciência da importância de seus escritos, que tiveram como objetivos esclarecer conceitos, adequá-los às necessidades de seu tempo e servirem como compêndios do saber clássico e eclesiástico. Uma parte importante dessa singularidade educadora desse prelado foi focada para o trabalho pastoral, não é à toa que boa parte de sua produção foi feita em seu bispado.

Nesse sentido, seus manuscritos buscaram responder questões pontuais, elucidar conceitos teológicos e dogmáticos, definir usos litúrgicos, normatizar a vida monástica, bem como, apresentavam preocupação histórica, explanação dos aspectos exegéticos em relação ao Antigo e Novo Testamento, abordavam a polêmica antissemita, como também, exercícios para facilitar a composição de sermões e auxiliar os clérigos a uma cultura bíblica primordial. E mais, também tratavam da história da liturgia, das ordens eclesiásticas, dos sacramentos, das controvérsias teológicas, entre tantos outros temas.

Dessa forma, com o intuito de facilitar o entendimento do papel que o bispo assumiu na sociedade visigoda e na educação, sentimos a necessidade de expor alguns

referenciais teóricos propostos por P. Bourdieu. Identificamos a propagação dos elementos eclesiásticos na sociedade como uma forma de legitimação do grupo e fortalecimento de seu poder simbólico. A valorização do papel do bispo na consolidação da educação, de outro modo, aumentar o capital simbólico desse membro clerical dentro do referido campo, perpassava por questões, tais como: o modelo de clérigo a ser seguido, da relação mestre-discípulo, do domínio do saber, a hierarquia dos cargos, legitimação de sua figura no âmbito político e social, entre outros. Uma vez que eles indicam os caminhos e os comportamentos a serem seguidos para se atingir a salvação eterna, o que desta forma legitimava, principalmente, o poder episcopal dentro dessa sociedade. Fica evidente aqui o esforço de manutenção da hegemonia, percebido no discurso educacional, no campo religioso por meio, sobretudo, da consolidação de um *habitus* eclesiástico, ou seja, dos parâmetros básicos de estruturação da relação da Igreja com o resto da sociedade.

Em outras palavras, a Igreja, representada nos prelados, buscava o monopólio do poder simbólico não apenas no âmbito religioso. Para isso procurava concentrar a produção de bens simbólicos para se legitimar perante os outros grupos que compunham a sociedade. Procuravam, dessa forma, monopolizar o capital específico do campo do reconhecimento, pela via educacional e a autoridade de interpretação do sagrado.

Por meio de Isidoro de Sevilha percebemos de maneira evidente o *habitus* de uma figura na posição de dominante no campo religioso no contexto visigodo. Oriundo de família abonada que lhe concedeu o capital de origem, ou seja, herdado. Esse elemento, atrelado a uma educação no modelo clássico, acesso a pessoas influentes e ambientes de decisões políticas, além do forte conhecimento adquirido em sua trajetória de instrução, por parte de seu irmão Leandro, que antecedeu Isidoro no episcopado de Sevilha, lhe conferiu grande capital simbólico.

As obras do sevilhano, em sua maioria, respondem algumas necessidades e exigências do contexto no qual fez parte. Pelas razões de sua posição, ou seja, do cargo de metropolitano de uma das mais antigas e respeitadas sedes peninsulares e como figura consciente do papel que ocupava e de suas responsabilidades pastorais, identificamos de diferentes formas, por meio de seus escritos e participações conciliares, o bispo de Sevilha tentando solucionar os problemas que afligiam seus contemporâneos.

Para Bourdieu o *habitus* que se funda no decorrer de uma história particular determina sua lógica própria à integração pelos agentes. Assim, os agentes fazem parte da história objetivada nas instituições, posto que as habitando se apropriam delas. Dessa forma, percebemos que Isidoro de Sevilha foi a Igreja feita homem.

Portanto podemos perceber como a educação ocorria por meio de processos ligados a diferentes espaços da sociedade, para Bourdieu ela é um sistema de legitimação no centro dos campos de poder. Dessa forma, buscaremos identificar e compreender os mecanismos de fortalecimento e afirmação do *habitus* eclesiástico, por parte da Igreja, refletidos nos anseios e ações de seu episcopado, no nosso caso, na figura do hispalense.

Não podemos perder de vista que a trajetória institucional na qual o sevilhano se formou, bem como, suas vivências culturais estiveram diretamente ligadas aos seus manuscritos. Ou seja, não podemos dissociar a sua trajetória de vida e experiências com os seus escritos, uma vez que eles refletem as intenções que esse prelado teve ao produzir suas obras e suas ações perante a realidade em que ele esteve inserido.

### **Escolas Monásticas**

Para Martín Hernández as escolas monásticas devem muito a três figuras basilares, João Cassiano na França, Cassiodoro e São Bento na Itália. Segundo esse autor, eles iniciaram em seus mosteiros duas formas de trabalho, que colaboraram muito para propagação da cultura: o ensino e a transcrição de livros, prática que se expandiu pela Europa a partir do século VI. Nessas escolas o ensino tinha duas frentes, uma interna, voltada para a formação dos monges e a outra externa, para o ensino de clérigos e leigos, sendo gratuito (Martín Hernández, 1970, p. 80).

Para Martín Hernández, os mosteiros foram de grande relevância para o ensino na Península. Em virtude da escassez de clérigos fora adotado um preceito do papa Sirício (384-399). Isso é, que selecionassem para o clero aqueles dentre os monges que fossem mais qualificados por sua doutrina e santidade. O concílio de Lérida (546) reforça essa prática no cânone 3:

Sobre os monges temos por bem que se guarde o que o Sínodo de Agde e Orleans prescreveu. Acrescenta-se o seguinte: que com a permissão do abade devem ser ordenados os clérigos para a utilidade da Igreja aqueles que foram aprovados pelo bispo para este ofício (Lérida, c. 3, p. 56)<sup>3</sup>.

Muito da conduta educacional adotada pelos mosteiros veio das decisões conciliares. Ademais, as informações sobre as escolas monásticas são mais numerosas do que as episcopais. Sabemos da existência delas em Sevilha, Mérida, Zaragoza, Toledo e Palência e que provavelmente cada diocese contava com sua própria escola de formação clerical (Martín Hernández, 1970).

As fontes do período visigodo deixam-nos claro que o florescimento dos mosteiros se deu de forma mais forte a partir do século VI. Podemos apontar alguns fatores que contribuíram para tal acontecimento. O primeiro deles foi o desenvolvimento do cristianismo e o poder adquirido pela Igreja, inclusive das boas relações estabelecidas entre a monarquia ariana e a Igreja niceísta. Isso fica evidente nos Concílios de Agde (506) e o de Orleans (511), cuja legislação a respeito dos mosteiros foram determinadas nos Concílios de Tarragona (516), I Concílio de Barcelona (540) e o Concílio de Lérida (546). Os mosteiros foram fundamentais para a cristalização do ambiente cultural desse período histórico no reino visigodo (Velasquez Soriano, 1994, p. 333).

Em diferentes regiões da Hispânia houve a fundação de mosteiros promovida por bispos. Entretanto, essa relação entre os mosteiros e o episcopado não é muito clara na história visigoda, pois de um lado os mosteiros tenderam a funcionar fora da jurisdição episcopal, por outro os bispos os favoreceram como canteiros de futuros clérigos. Não foram apenas os bispos os fundadores de mosteiros, mas os próprios monarcas, como foi o mais famoso deles Recaredo. Essa atitude real tinha dupla finalidade, a de neutralizar o poder dos bispos e dispor de grupos bem formados que poderiam servir para o rei em suas designações episcopais (Díaz y Díaz, 1982, p. 44).

Assim sendo, os mosteiros exerceram um papel importante pós-conversão. Afinal, desde o final do século V, muitos se colocaram como baluartes da ortodoxia e

---

<sup>3</sup> *De monacis vero id observare placuit/ quod synodo Agathensis vel Aurilianensis noscitur decrevisse. Hoc tantummodo adiiciendum, ut pro ecclesiae utilitate quos episcopus probaverit in clericatos officio cum abbatis voluntate debeant ordinari* (Lérida, c. 3, p. 56).

auxiliaram na defesa da nova atividade das dioceses, principalmente naquelas em que não havia a tradição das sedes episcopais se tornarem patrimônio de uma família. Vale lembrar que isso foi muito comum em algumas delas, porém em outras a escolha do prelado se dava por outras circunstâncias. Desse modo, desde o século VII, vários mosteiros toledanos nas proximidades ou cercanias da sede visigoda colaboraram na formação de bispos. O cenóbio de maior destaque foi o Agaliense, o mais versado e antigo. Essa abadia também instruiu, quase que de forma exclusiva, os bispos de Toledo. Segundo M. C. Díaz y Díaz, isso não foi uma particularidade desse mosteiro, outros desempenharam papel similar, como o de Cauliana a metrópole de Mérida; e, o Dumio, a sede de Braga. Dessa forma, o mosteiro de Agali teve para a capital do reino uma importância fundamental, principalmente ao que tange a formação educacional dos prelados que assumiram altos postos dentro da Igreja (1970, p. 47).

Por extensão, os mosteiros se transformaram em ambientes culturais importantes, pois foram notáveis focos de disseminação cultural, nos quais surgiram figuras de destaque tanto no campo da literatura, no século VI-VII, como no da hierarquia eclesiástica. Isso se deu em virtude do surgimento das escolas monásticas que prepararam os jovens e os educavam para seguirem a vida religiosa. Sem esquecer que essas instituições de ensino também aceitavam os leigos. Estendendo e completando a existência e o alcance das escolas episcopais. Desse modo, a escolarização chegou a âmbitos diferentes dessas últimas, mesmo considerando que boa parte dos mosteiros terem um caráter urbano e semiurbano e serem de fundação episcopal. Não podemos esquecer que os cenóbios eram os guardiões de muitos códices e que seus membros tinham contato com regiões além da fronteira hispânica (Velasquez Soriano, 1994, p. 332). E mais, os mosteiros chegaram a exercer uma interferência direta nas normas que foram projetadas para as escolas episcopais.

Os mosteiros, da mesma forma que as instituições de ensino episcopais, controlavam escolas onde os jovens, leigos ou não, formavam-se e se educavam. Elas adotaram um sistema de ensino baseado em diferentes níveis, no qual, a primeira instrução recebida era ensiná-los a ler, escrever, aprender os salmos, etc. Uma educação cristã que, na medida em que os jovens se preparavam para adquirir um posto importante na hierarquia eclesiástica ou na vida administrativa, devia ser constantemente continuada. Essa preocupação já estava presente no cânone 1 do II Concílio de Toledo



(527). No qual se ordena que os jovens sejam educados na residência do bispo, onde seria nomeada uma pessoa que seria encarregada de cuidar da educação deles.

O tipo de formação recebida nas escolas eclesiásticas episcopais, possivelmente, diferenciava-se das monásticas. A primeira tinha objetivos mais amplos uma vez que também tinham a preocupação com a formação de laicos. Ou seja, tinham que tentar acomodar não só o conhecimento religioso como também o clássico e o “científico”. As monásticas, por sua vez, estavam mais voltadas à exegese bíblica e a formação doutrinal (Velásquez Soriano, 1994, p. 335-336).

O ensino ocorria em vários níveis, tendo início com a prática da leitura, escrita e memorização dos Salmos. A *lectio divina* fazia parte das funções cotidianas dos monges, o que os forçavam a terem o hábito da leitura. Outras características do ensino nos mosteiros foram a instrução das primeiras letras, as artes liberais, o *Trivium*, o *Quadrivium*, bem como, a retórica. A aprendizagem teológica direcionava a compreensão das Sagradas Escrituras em seu triplo sentido: histórico, moral e artístico (Martín Hernández, 1970, p. 83).

Outra preocupação desses ambientes de ensino era com a interpretação da *Bíblia*. Vale lembrar que predominou a visão agostiniana de que as ciências seculares, cada vez menos pujantes e mais manuais, deveriam ser estudadas, não como um fim em si mesmas, mas para empregar esses conhecimentos clássicos em uma melhor aplicação ao texto sagrado. Esse último considerado a única verdade absoluta. Assim, o campo de interesse se centrou na literatura ascética e na exegese bíblica (Díaz y Díaz, 1970, p. 54).

O âmbito dos mosteiros e das escolas, tanto episcopais como monásticas, favoreceu a formação de uma parcela da população, gerando assim figuras individuais de destaque. Velásquez Soriano (1994, p. 336) quando trata sobre essa questão não está se referindo a uma população que fosse culta ou mesmo que fosse alfabetizada por esses ambientes culturais, mas não podemos descartar que houve um relativo crescimento cultural em finais do século VI e início do VII.

Desta forma, podemos observar que os bispos letrados de relevância dentro do reino tiveram sua formação nas escolas monásticas e não nas escolas episcopais, que eram mais voltadas para o ensino profissional. Cabe reconhecermos que os bispos de maior importância religiosa e política da Hispânia, entre esses nomes estão:



A São Martinho que dirigiu a abadia de Dumio; a Vicente de Huesca, aluno no monastério de Asán; João de Bicláro, abade de Gerona antes de ser bispo da mesma cidade; Eutrópio de Valência, discípulo de Donato e abade Servitano, como também foi Liciniano de Cartagena; São Leandro, abade em Sevilha; São Isidoro, que chega a conhecer também a vida monacal. E no século seguinte, Renovato, bispo de Mérida, que veio do monastério de Cauliana; Heladio, Justo e São Eugênio e São Ildefonso de Toledo, que passaram primeiro pelo claustro antes de aceitarem a honra episcopal; a Teudisclo de Lamego; a João de Zaragoza, Nonnito de Gerona, São Frutuoso de Dumio e depois de Braga, etc. (MARTÍN HERNÁNDEZ, 1970, p. 80-81).

A atividade cultural monástica se desenvolvia mais em torno de um mestre, cuja fama atraía muitos candidatos de diferentes regiões, do que de um plano de estudos. As disciplinas estudadas nos monastérios fazem menção às biografias existentes de alguns monges e, especialmente, às Regras, como a de Leandro de Sevilha, escrita para sua irmã Florentina; a de Isidoro e de Frutuoso de Braga, por exemplo. Nessas Regras se instruía o estudo da *Bíblia*, as horas que deveriam dedicar à leitura, a utilização dos livros clássicos entre outras orientações.

Podemos assim concluir que das escolas monásticas saíram à elite do clero regular. Não podemos esquecer que as instituições de ensino voltadas unicamente para a formação de clérigos apareceram em um período um pouco posterior. A inspiração para essas escolas veio do bispo Agostinho Hipona, que podemos considerar como o criador dos primeiros seminários clericais e cuja preponderância chegou até a Hispânia. Mas, cabe-nos fazer uma ressalva. Afinal, nem todos aqueles que adentravam esses ambientes e passavam pelo processo de ensino estavam dedicados a eles, pois havia o interesse daqueles que procuravam as vantagens de alcançar altos postos dentro da Igreja. Para M. C Díaz y Díaz isso acarretou em uma baixa nivelção do ensino, o que fez com que formassem clérigos “medianamente cultos”, mas que acabavam obtendo os cargos almejados, pelos interesses políticos (1970, p. 54-55).

Esse conjunto de informações corroboram as perspectivas de que o mosteiro ganhou significativa relevância a partir da primeira metade do século VII hispânico, pois participou fortemente no processo de reorganização, consolidação e fortalecimento da Igreja.

**A Regula Monachorum de Isidoro de Sevilha<sup>4</sup>**

As regras monásticas contêm uma sucessão de normas e fundamentos de vida sob um universo microcosmo, que fazem parte de um espaço distinto e isolado do ambiente secular. Essas regras possuem elementos de normatização hierárquica, jurídica e educativa. As funções dentro desses espaços eram bem divididas para a realização de trabalhos bem específicos, que precisavam funcionar bem para uma melhor convivência e, também, para a sobrevivência daqueles que faziam parte dessa comunidade. O local e seus espaços eram programados para atender as necessidades daqueles que lá viviam, por isso, cada lugar tinha a sua função bem determinada e, também, aqueles que eram responsáveis pelos mesmos.

Dessa forma, como parte de um grande movimento de cristianização<sup>5</sup> do reino, a elite eclesiástica centralizou parte de seus esforços para elaborar, dentre várias iniciativas, a convocação de diversas assembleias conciliares. Inclui-se também nesse processo a criação de abadias e escolas, bem como, a produção de um considerável número de obras e textos de conteúdos religiosos. Essas ações faziam parte de um projeto de fortalecimento interno que a Igreja estava promovendo, como também da sistematização, da complementação e da propagação dos seus principais preceitos em diferentes espaços clericais.

Deve-se considerar que a presença de alguma fragilidade poderia acarretar em um processo de retrocesso aos objetivos até então alcançados e ao próprio futuro dela mesma. Isso explica em partes, a atenção da Igreja para a construção de mosteiros e a elaboração de regras monacais. Ressalta-se que a construção dessas abadias e redação de regras monacais estão inseridas em um contexto mais amplo, mas que tais iniciativas em algum grau estavam vinculadas às formas empregadas pela Igreja para tentar sistematizar e normatizar o clero, evitando, desse modo, espaços para maiores deslizos.

---

<sup>4</sup> Cabe salientar que o nosso objetivo é abordar a Regra de Isidoro de Sevilha nos seus aspectos educacionais. Não é nosso intuito analisar os pormenores da obra.

<sup>5</sup> Segundo R. Andrade Filho, no reino visigodo houve um processo de cristianização ao invés do comumente utilizado pela historiografia de conversão. Para o medievalista, cristianização era o esforço utilizado para inserir a religião cristã sobre as populações do reino, porém não havia uma verdadeira aceitabilidade dos princípios cristãos, mas apenas certa concordância. Já a conversão se refere a uma íntegra aceitação aos preceitos de uma determinada religião (Andrade Filho, 2005, p. 94).

Na Hispânia visigoda já existia vida monástica no fim do século IV, esse movimento monástico abarcou ambos os sexos e reproduziram-se em ambientes urbanos<sup>6</sup> e rurais<sup>7</sup>. Para Friguetto:

Estas formas de desenvolvimento do monacato, citadino e o rural, podem ser inseridas no processo de transformações característico do mundo tardo antigo e que foram sentidos no corpo social hispano-visigodo. De fato, enquanto o monacato citadino descrito na epístola “De Monachis Perfectis” revela-nos uma ligação com as antigas tradições urbanas comuns ao mundo imperial romano, onde a cidade era o centro de todas as atividades socioculturais e religiosas, o monacato rural apresentado pelos escritos de Eutropio e Leandro de Sevilha colocava-se em uma direção oposta, ressaltando a tendência, que vinha crescendo desde o século III, de um afastamento cada vez maior da “civitas” e pautado pelo isolamento nas herdades rurais que almejava alcançar a perfeição evangélica que seria materializada pelo abandono, por parte dos monges, dos centros urbanos (Friguetto, 2016, p. 65).

Essa vida monástica ganhou ainda mais destaque com a proteção de Leandro e de seu irmão Isidoro, fundadores de mosteiros. Vale lembrar que o segundo deles também é autor da *Regula Monachorum*, na qual iremos debruçar nossa análise nas próximas páginas. A Regra mais influente, porém, foi composta por São Frutuoso<sup>8</sup>, bispo de Braga, para os mosteiros da região galega (NUNES, 1979, p. 90). Segundo A. Oliveira:

As regras modelaram-se ao tom cada vez mais específico de um documento de caráter jurídico-normativo, tal construção pode ser considerada como produto do ingresso de importantes figuras eclesiásticas no campo de sua produção, sobretudo na sociedade visigoda. No que respeita à organização interna desta tipologia textual, o padrão que se fortaleceu historicamente foi o que prezava por uma subdivisão em pequenos capítulos, nos quais são tratados, por um lado, as-

<sup>6</sup> Sobre os mosteiros urbanos na Hispânia dos séculos V-VII ver: García Moreno, 1993, p. 179-192.

<sup>7</sup> Cabe ressaltarmos uma observação do medievalista Renan Friguetto (2016, p. 78) sobre a vida monástica no meio rural: “O contexto histórico específico dos séculos VI e VII no reino hispano-visigodo de Toledo dava claros sinais do enfraquecimento de determinadas instituições sociopolíticas romanas, como a ‘civitas’, em detrimento do crescimento das forças socioeconômicas vinculadas ao mundo rural. Ora, essa “saída ao campo”, característica adotada desde o século IV por uma parcela significativa dos integrantes da aristocracia senatorial hispano-romana e denominada como “secessus in villam” – retiro para o campo, favoreceu ideológica e materialmente as comunidades monásticas que poderiam encontrar no mundo rural as condições ideais para obterem a sua própria subsistência e, também, o isolamento necessário para levá-los a uma vida monástica perfeita”.

<sup>8</sup> Mais sobre este assunto, ver: Amaral, 2006.

suntos de caráter geral e específico relacionados à vivência cotidiana do monge e, por outro, aspectos de teor mais institucional e dogmático. Assim, podemos classificar como *Regulae* a tipologia deste campo de produção textual monástico (Oliveira, 2016, p. 24).

As regras monásticas surgidas na Península Ibérica, fora da órbita beneditina, insistiam na existência das escolas, dos livros e do estudo. Conforme, R. Friguetto afirma é difícil precisar a data de elaboração da RI<sup>9</sup>:

Temos alguns indícios que podem levar-nos a sugerir, como outrora o fez Díaz y Díaz, que a regra isidoriana foi escrita entre os anos de 615-624. Um deles seria o da informação legada por Braúlio de Zaragoza, através da epístola II redigida a este por Isidoro de Sevilha bem como da *Renotatio Isidori* numa provável datação da regra que situaria-a entre os anos de 610-620. Outro provável indício pode ser visto a partir da realização do II Concílio de Sevilha em 619, presidido por Isidoro, no qual encontramos a dois cânones, o 10 e o 11, que referem-se numa forma direta a questões monásticas e cenobíticas. O apelo à preservação dos edifícios monásticos e a existência de mosteiros dúplices podem ser um indício significativo da presença dum movimento monástico relativamente organizado na *Prouincia Baetica*, elemento este que será reforçado pelo anônimo autor da *Uita Fructuosi* na segunda metade do século VII, denotando uma grande preocupação das autoridades eclesiásticas pela sua subsistência. Nesse caso poderíamos estabelecer os anos de 618/619 como prováveis datas *ante quam* da redação da *Regula* para o mosteiro honoriense por parte de Isidoro de Sevilha (Friguetto, 2004, p. 34-35).

Consideramos importante destacar aqui o contexto de produção da RI, uma vez que, sem ele será praticamente impossível compreendermos as pretensões de Isidoro. A Hispânia estava passando por um momento bastante conturbado e incerto, em virtude das campanhas militares do rei visigodo Sisebuto, a partir de 615, contra os bizantinos no sul da Península. Essas empreitadas acarretaram na anexação de algumas cidades, entre elas Málaga, em 618.

Esse cenário belicoso também afetou a administração do reino, já que alterou as fronteiras políticas e religiosas, necessitando de uma reorganização do território, o que ocasionou desavenças episcopais. Percebidas, por exemplo, no II concílio de Sevilha (619), uma vez que, nele se discute questões referentes aos limites entre as dioceses de Écija e Córdoba que estavam em discordância:

<sup>9</sup> Faremos uso de abreviação da *Regula Monachorum* utilizando as iniciais RI.

Em segundo lugar foi tratada a controvérsia surgida entre os mencionados irmãos nossos Fulgêncio, de Écija e Honório, de Córdoba, bispos, pela associação de certa igreja, pois afirmava um deles que era Celticense e o outro que era Reginense, e como entre ambas as partes discute-se até aqui uma questão de limites que não podia ser prejudicada por nenhuma possessão por antiga que fosse, por isso, e para que em diante não haja entre eles nenhuma dúvida sobre nossa opinião, aduzidos os cânones, foram lidos os decretos conciliares, a autoridade dos quais manda que convêm de tal modo para conter a cobiça, que nada pode usurpar os territórios alheios (...) (II Sevilha, c. 2, p. 164)<sup>10</sup>.

Isidoro, na qualidade de bispo metropolitano da Bética, tentou resolver essas pendências elaborando uma regra para os monges do mosteiro honorianense<sup>11</sup>. Afinal, com a implantação da RI “aquela fundação monástica passava à condição de *coenobio*, sendo, portanto reconhecida e, ao menos no campo teórico, defendida pelas hierarquias eclesásticas” (Friguetto, 2004, p. 37). Dessa forma, identificamos a produção de uma regra para um contexto bastante específico, para um mosteiro localizado em uma área rural de uma província deveras romanizada, mas que estava começando a manifestar mudanças nas tradições romanas (Friguetto, 2016, p. 80).

Acreditamos que por trás do auxílio oferecido ao bispo Honório, Isidoro empregava uma postura de fortalecer o discurso sobre a centralização da Igreja e concomitantemente do reino. Isso se deve ao fato de sua atitude demonstrar a realização de alianças entre os prelados, ou seja, de autodefesa e de conservação do poderio. Dessa forma, a elaboração da RI transcendeu os limites do mosteiro honorianense e passou a

<sup>10</sup> *Secundo examine inter memoratos fratres nostros Fulgentium Astigitanum et Honorium Cordobensem episcopos discussio agitata est propter parrochiam basilicae, quam horum alter Celtisensem alter Reginensem adseruit; et quia inter utrasque partes hactenus limitis actio vindicata est, cuius quamvis vetusta retentio nullum iuris praeiudicium adferret, ideoque ne in dubium ultra inter eos mostra devocaretur sententia, prolatis canonibus synodalia decreta perlecta sunt quorum auctoritas praemonet ita oportere / inhiberi cupiditatem ut nequis terminos alienos usurpet* (II Sevilha, c. 2, p. 164).

<sup>11</sup> Para R. Friguetto a localização desse mosteiro é bastante complexa de se precisar “Segundo Linage Conde o mosteiro honorianense estaria situado na antiga diocese eclesiástica de *Hispalis*, nas cercanias de Fregenal de la Sierra, nos limites desta com a diocese emeritense. Nesta localidade, de acordo com Hubner, foi encontrado um epitáfio dedicado à um *abba Honorii*, sendo sugerido por Mundó como o provável abade que deu nome ao mosteiro honorianense. Uma hipótese que deve ser levada em conta em nossas investigações mas que pode ser ponderada de acordo com os elementos que compõem a análise do contexto da *Baetica* nos primórdios do século VII. As campanhas militares iniciadas por Sisebuto contra os bizantinos, a confusão, saques e destruição delas decorrente, a disputa episcopal por novos e antigos territórios e a tentativa de solução das disputas com a realização do II Concílio de Sevilha podem oferecer-nos outro indício, de que este mosteiro tenha sido fundado e reconhecido, em termos episcopais, durante o período em que Honório foi bispo de Córdoba” (Friguetto, 2004, p. 37-38).

ser também, um instrumento conciliador das relações de forças presentes no campo religioso. Isto posto, Isidoro procurou interferir no contexto religioso de sua época, segundo a conveniência de seus objetivos.

A cultura clássica teve forte influência na produção isidoriana, essa inspiração também está presente na RI. Claro que esse peso dos clássicos tinha seus limites. Ademais, temos que considerar que as obras que ele teve contato já tinham passado por uma seleção e interpretação dos elementos que eram interessantes ao cristianismo. Tal triagem e apreciação foi efetuada pela Patrística, nos séculos IV e V, nos quais se incorporaram uma variedade de virtudes, preceitos e valores romanos aos preceitos cristãos.

Por fim, também temos que ter em mente, conforme apontou R. Friguetto, que havia um “limite ou mesmo um freio, à utilização dos clássicos latinos e pagãos por parte de Isidoro (...). Disposição por certo natural na medida em que a redação duma regra monástica teria pressupostos que seriam contraditórios com a presença dos autores clássicos pagãos” (2004, p. 32-33).

A relevância desse texto<sup>12</sup> se assenta em sua tentativa de condensar a severidade das regras orientais com um discurso mais acessível, sem abandonar o posicionamento mais “tradicional”, afinal ele assume, nessa obra, uma postura mais oficial e dogmática dos princípios da Igreja. Isidoro procurou, portanto, apresentar uma forma de aparelhar os ofícios locais, bem como tratar das possibilidades de aceitação dos novos membros, dos trabalhos a serem realizados e as repressões para aqueles que desobedecerem à regra (Rainha, 2007, p. 47-48).

Em outras palavras, Isidoro selecionou algumas normas das regras dos antigos padres da Igreja e as expôs em linguagem simplificada para aqueles que quisessem seguir uma ordem de vida que os mantivessem nas promessas de sua profissão. Tal obra foi, em grande medida, uma adaptação das regras de Pacômio, Cassiano, Agostinho e, estava voltada para aqueles que não se sentiam com forças para a austeridade e perfeição das supracitadas fontes (Campos Ruiz; Roca Melia, 1971, p. 82).

---

<sup>12</sup> Para P. B Dias regra monástica é como um código normativo pragmático apresentado numa estrutura esquemática de pequenos capítulos. Cada um desses capítulos é dedicado a um aspecto das vivências dos monges, como as orações, o trabalho, a leitura, dentre outros. Circunscrevem-se a uma comunidade ou sexo em particular, tendo, portanto, uma aplicação imediata como instrumento regulador (1998, p. 311-335).

Segundo A. Oliveira outra fonte de inspiração do sevilhano foram as assembleias conciliares (2016, p. 27), pois, várias diretrizes eclesiásticas sobre esse assunto foram oriundas dos concílios do reino. Dois exemplos que podemos dar foram o cânon 3 do Concílio de Lérida (546) em que é colocada a necessidade de se implantar uma regra nos mosteiros “[...] se trata de um monastério, se não viver ali uma comunidade religiosa sob uma regra aprovada pelo bispo” (Lérida, c. 3, p. 56)<sup>13</sup>. O outro foi o cânone 51 do IV Concílio de Toledo “[...] os bispos só reivindique, nos monastérios, o que permitem os sagrados cânones, isto é, admoestar aos monges uma vida santa, nomear os abades e outros cargos, e corrigir as violações da regra” (IV Toledo, c. 51, p. 209)<sup>14</sup>. A partir desses exemplos identificamos a constatação legal, pela hierarquia eclesiástica, das normas que orientavam a vida dentro dos mosteiros. Por conseguinte, podemos inferir que uma das motivações de produção da RI estava vinculada ao processo de organização e institucionalização da vida monástica.

Um ponto não consensual sobre as influências sofridas pelo bispo de Sevilha, na composição de sua regra, diz respeito à Regra de São Bento. Já que na edição crítica de Julio Campos e Ismael Roca (1971), especificamente na introdução que antecede a Regra de Isidoro, eles afirmam que não há menção da influência que a Regra de São Bento teve sobre a Regra do sevilhano. Porém, o historiador I. Quiles fala sobre o peso que essa Regra teve sobre Isidoro<sup>15</sup>.

Outro ponto interessante na elaboração dessa Regra é o indicativo de que algum ou vários monastérios ou provavelmente um cenóbio recém fundado de sua diocese não teria(m) regra de observância fixa e concreta. Ou seja, tal(is) abadia(s) era(m) regido(s) por algum *Codex regularum* – conjunto de partes das citadas regras de (Pacômio, Cassiano, Agostinho), o que ocasionava confusão e variedade de práticas e aplicações, tornando-se, por extensão, mais um obstáculo para a uniformidade da vida comunitária. Assim, Isidoro, na posição de bispo ou metropolitano e já tendo o precedente da regra de Leandro de Sevilha para o monastério das virgens, elaborou uma regra adaptada, acessível à generalidade de monges, servindo para dar estabilidade ao

<sup>13</sup> *Sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a dioeciesana lege audeat segregare* (Lérida, c. 3, p. 56).

<sup>14</sup> *Qui ecclesiais praesunt, ut ultra tália non praesumant, sed hoc tantum sibi in/monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt cânones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere* (IV Toledo, c. 51, p. 209).

<sup>15</sup> Mais sobre essa Regra de São Bento e sua relação com a educação: Manacorda, 2010, p. 146-153.



monastério que foram destinadas (Campos Ruiz; Roca Melia, 1971, p. 82).

Vale lembrar que esse *corpus* documental, na maioria das vezes, caracteriza-se por uma descrição das tarefas diárias cristãs fundadas principalmente na aplicação e herança da Lei no Novo Testamento. Isso é, vinculam-se a uma forma ideal de comportamento, cuja tradição afirma que Cristo teria vivido e os apóstolos imitado. Nesse sentido, o cenóbio, segundo essas fontes, restabelecia de alguma forma o desígnio da “imitação de Cristo” vivenciado pela “comunidade primitiva em Jerusalém” (Borgongino, s/d).

Isso posto, destacamos que a Regra isidoriana estabelecia a vida monástica como herdeira da vida apostólica, uma vez que pregava que estabelecidos em uma comunidade, os homens conservar-se-iam constantes e renunciavam aos bens pessoais. O uso do referencial dos apóstolos para descrever o ofício monástico em si mesmo serviu para especificar aspectos característicos da *conversatio* monástica, posteriormente retomados sem, entretanto, referir outra vez os apóstolos. Desse modo, Isidoro de Sevilha atrelou algumas de suas normativas às práticas apostólicas expostas na *Vulgata* (Borgongino, s/d, p. 7-8).

Nessa regra o sevilhano procurou estabelecer uma diversidade de normas de conduta com o objetivo de orientar os cenobitas em uma vida ascética, isolada e reta. Em conjunto com esses propósitos o bispo também teve a preocupação com o espaço de convívio e a organização do mesmo. Deu importância também para a constituição hierárquica da comunidade dos monges e da vida cultural dos mesmos. Segundo Frighetto:

(...) esta organização hierárquica proposta pela regra monástica isidoriana estava vinculada diretamente à formação dos integrantes da comunidade cenobítica, na medida em que os cenobitas portadores de maiores conhecimentos acabariam por atingir os cargos mais elevados da pirâmide hierárquica do cenóbio. Embora a regra monástica isidoriana estabelecesse que todos os cenobitas teriam uma formação coletiva igualitária, parece-nos indubitável que os mais preparados e portadores de uma formação mais acurada reuniriam as melhores condições para ascender na hierarquia cenobítica. Por outro lado, além de ser importante para o preenchimento dos cargos existentes no cenóbio, a formação adquirida pelos cenobitas tinha por objetivo dirigir os membros da comunidade a uma vida organizada e perfeita, calcada nas tradições monásticas defendidas e readequadas na Antiguidade Tardia (Frighetto, 2016, p. 21).

Neste ponto ressaltado por Frighetto podemos evidenciar que o hispalense valorizava a boa formação do clero, dessa forma, quanto mais cabedal intelectual o clérigo tivesse mais poder simbólico, ou seja, mais degraus ele subiria na hierarquia dos cargos de liderança dentro do mosteiro. Outro ponto que corroborava para isso era a questão da idade, os mais velhos tinham grande relevância para essa sociedade. Dessa maneira, a junção do alto grau de conhecimento com a idade avançada, mais facilidade de conquistar melhores posições essa figura teria.

A RI apresenta-nos os anseios do sevilhano pela organização e disciplina dos ambientes no mosteiro honorianense, abarcando o aglomerado de propriedades que faziam parte do mesmo. Já no que respeita a composição e divisão da obra vale lembrar que a RI está organizada em um prefácio e vinte e cinco capítulos. Os temas abordados são os mais diversos e abrangem muitos aspectos da vida monástica do período: passando pela disposição dos espaços físicos do mosteiro, as hierarquias, as funções, as práticas ascéticas, a questão material, a formação educacional de seus membros, entre outros. Em vista disso, faremos uso da divisão utilizada por A. Oliveira, para analisarmos a *Regula*:

Conseguimos organizar seu conteúdo separando-o em pelo menos sete grandes grupos temáticos. Foi dentro destes conjuntos que se distribuíram os capítulos da regra. Seguindo este princípio, temos que, do capítulo 1 ao 4 foram abordados assuntos relacionados aos grupos que habitariam o mosteiro, enfatizando o grau hierárquico entre eles; do capítulo 5 ao 8, a preocupação de Isidoro se deu nas obrigações variadas que os monges teriam dentro do cenóbio; do capítulo 9 ao 13, as questões mais pontuais ganharam espaço, tais como, a alimentação, o vestuário e o dormitório dos monges; os capítulos 19 e 20, o bispo hispalense demonstrou como se constrói a vida coletiva, e esta se faz em oposição à propriedade; o capítulo 21 expressa a distribuição das responsabilidades e tarefas dos integrantes da casa abacial; por último, do capítulo 22 ao 25, o foco dispensado recaiu sobre os isentos, um grupo heterogêneo de pessoas que mesmo estando dentro do mosteiro estavam autorizados a se ausentarem-se das ordenações ascéticas básicas dos monges (Oliveira, 2016, p. 138).

Isidoro declara no prefácio de sua RI a intenção de se fazer compreensível para os analfabetos. A existência de uma escola elementar no monastério foi explicitamente requerida no capítulo dedicado aos diferentes ministérios especializados dos mon-

ges: “a tarefa de educar as crianças corresponderá a um homem santo eleito pelo abade, um homem sábio e ancião que os forme, não só pelo estudo das letras, mas também pelo exemplo e o magistério das virtudes” (RI, XXI, p. 121-122)<sup>16</sup>. Para Fontaine (2002, p. 157) se trata mais de um monacato alfabetizado do que culto, ou seja, mais afastado da cultura antiga do que os monastérios do século VI, como por exemplo, o de Cassiodoro na Itália.

Uma das figuras de destaque na RI era o papel exercido pelo abade, o hispalense destaca que um dos primeiros quesitos para a escolha do abade era ter experiência na observância da vida monástica, notável na paciência e humildade, ter tido uma vida de trabalho e um dos critérios mais importantes à idade, que passasse da juventude (RI, II, p. 92)<sup>17</sup>. Isidoro com isso, mais uma vez demonstra a valorização do idoso. Dessa forma, segundo Bourdieu a figura do abade tinha que ter capital social, cultural e simbólico diante dos demais integrantes do mosteiro, para dessa forma ser o escolhido para tal posição de comando.

A RI salienta ainda a questão da bagagem de conhecimento que era necessária para subir a tal posto. Outro ponto era o abade proceder de maneira equitativa daqueles que estavam sob suas ordens, tendo também, como mencionamos acima, as virtudes da piedade, da humildade e da paciência. Essas virtudes estavam associadas aos atributos apostólicos, no qual o abade deveria ser um “espelho” de imitação de conduta para todos os monges (RI, II, p. 92)<sup>18</sup>.

O medievalista Renan Friguetto também reforça outras funções atribuídas ao abade:

<sup>16</sup> *Porro cura nutriendorum paruulorum pertinebit ad uirum quem elegerit pater, sanctum sapientemque adque aetate grauem, informantem paruulos, non solum studiis litterarum, sed etiam documentis magisterioque uirtutum* (RI, XXI, p. 121-122).

<sup>17</sup> *Abba interea deligendus est institutione sanctae uitae duratus atque inspectus patientiae et humilitatis expeerimentis, qui etiam et pere xercitium uitam laboriosam tolerauit; ac transcendens aetatem adulescentiae in iuuentute sua senectutem tetigerit; cui et maiores non dedignentur parere obedientes ei, tam pro aetate quam etiam pro morum probitate* (RI, II, p. 92).

<sup>18</sup> *Iste enim se imitandum in cunctis operum exemplis exhibebit. Neque enim aliquid imperare cuiquam licebit, quod ipse non fecerit. Singulos autem hortamentis mutuis excitabit adloquens cunctos et hortans uel aedificans in eis si quid eorum uitae pro uniuscuiusque gradu prodesse praespexerit, circa omnes quoque seruans iustitiam, contra nullum liuore odii inardescens; omnes ex corde amplectens nullum conuersum despiciens, paratus etiam quorundam infirmitati conpatiendi misericordia, Apostolum sequens qui dicit: Facti sumus paruuli in médio usi tamquam nutrix foueat pullos suos* (RI, II, p. 92).

A regra monástica isidoriana era, de fato, um código legislativo que buscava ordenar e regular a vida interna e as relações exteriores do cenóbio honorianense. No intuito de atingir estes objetivos, encontramos na regra monástica do hispalense uma gama de normas com uma função basicamente jurisdicional que determinava o que era legítimo aos cenobitas realizar no seu cotidiano e, no caso de a descumprirem e transgredirem, os cenobitas ficariam sujeitos às sanções que nela existissem. Para evitar um clima de confusão entre os cenobitas com relação à interpretação das normas jurídicas, a regra monástica de Isidoro de Sevilha dirigia todas as decisões desta ordem à esfera e responsabilidade do abade. Inclusive, esta posição de “juiz” detida pelo abade aparece descrita no *liber Ordinum* da instituição eclesiástica hispano-visigoda que imputava ao abade o conhecimento tanto dos cânones eclesiásticos como das regras dos Santos Padres, elevando-o à condição de receptor de toda a tradição patrística e conhecedor de toda a legislação canônica e monástica hispano-visigoda (Friguetto, 2016, p. 129).

Outro momento de destaque da figura do abade com relação direta ao nosso objeto, que é a questão do ensino coloca que era função abacial a orientação na formação dos cenobitas, isso ocorreria, segundo a regra, três vezes na semana em uma conferência em que todos se reuniam para escutar os ensinamentos do abade:

Três vezes por semana, ao sinal dado depois de rezada a terceira, devem reunir-se os monges em assembleia para ouvir ao abade na conferência. (...) tem de ouvir ao abade com muita atenção e silêncio, manifestando suas intenções com suspiros e gemidos. A mesma conferência servirá, também, para corrigir os vícios, formar os costumes e para as demais coisas úteis ao mosteiro (RI, VII, p. 102-103)<sup>19</sup>.

Ainda relacionado as funções abaciais, o abade e os outros anciões que faziam parte do cenóbio eram responsáveis no auxílio e orientação das leituras. Eles tiravam as dúvidas de compreensão das leituras realizadas pelos demais monges com menos experiências. A RI expõe duas passagens dessa conduta “Também devem ouvir os mestres anciões quando instruem a todos com saudáveis ensinamentos”<sup>20</sup> (RI, VII, p. 102). Já o segundo momento está no capítulo VIII:

<sup>19</sup> *Ad audiendum in conlatione patrem tribus in hebdomada uicibus fratres post celebratam tertiam dato signo ad conlectam conueniant. [...] audiant patrem studio summo et silentio intentionem animorum suorum suspiriis et gemitibus demonstrantes. Ipsa quoque conlatio erit pro corrigendis uitiiis institutisque moribus, uel pro reliquis caudis ad utilitatem coenobii pertinentibus* (RI, VII, p. 102-103).

<sup>20</sup> *Adque audiant docentem seniore instruentem cunctos salutaribus praeceptis* (RI, VII, p. 102).

Com respeito daquelas questões que leem e talvez não compreendam, cada monge deve consultar ao abade na conferência ou depois das vésperas, e, uma vez lido a passagem em público, dele receberá a explicação de modo que, enquanto se expõe a um os demais escutam (RI, VIII, p. 103)<sup>21</sup>.

Assim, ficam evidentes as atribuições e responsabilidades do abade ideal, segundo a RI, que não eram poucas. Talvez tantas funções para aquele que estava no topo da hierarquia monástica eram necessárias aos olhos do sevilhano para que a vida no cenóbio fosse organizada e disciplinada, mas também pela sua experiência de vida com o seu irmão Leandro e a sua própria em Sevilha.

Vale lembrar que a vida monástica pensada e organizada por Isidoro de Sevilha, por meio de sua *Regra*, propiciaria um gosto e um lugar à cultura mais erudita, ainda que exclusivamente cristã, muito mais relevante que as demais regras monásticas hispânicas de sua época. Essa imporia um cotidiano ao monge cujo tempo dispensado ao saber e a cultura letrada era relativamente longo. Leituras individuais e nos atos litúrgicos, bem como, conferências com o abade e outros superiores, compunham estas atividades de aquisição do saber. O cotidiano do monge seria preenchido por horários de leitura particular que, em uma temporalização mais contemporânea, compreendia entre três e seis horas, de acordo com as estações do ano (RI, V, p. 97-100).

A leitura era um dos pontos na RI mais importantes para o hispalense. Ele dedicou vários momentos para reforçar o papel dessa prática na vida dos monges “No verão (...) da terceira à sexta deve dedicar-se a leitura (...) no outono, no inverno ou na primavera, deve-se ler desde a manhã até a terceira”<sup>22</sup> (RI, V, p. 99); “Depois das matinas, ou se tem de trabalhar ou ler”<sup>23</sup> (RI, VI, p. 102). Identificamos que Isidoro buscava a alternância de horários nas tarefas e funções que os monges tinham em seu dia a dia, por isso a intercalação entre trabalhos manuais e os momentos dedicados à leitura. Dessa forma, evitaria a fadiga física e mental, que traria prejuízos às atribuições que cada um tinha dentro do mosteiro. O hábito da leitura também tinha a finalidade de combater o ócio, uma das preocupações que o hispalense tinha, ou seja, elas auxiliari-

<sup>21</sup> *De iis autem quaestionibus quae leguntur nec forte intelleguntur unusquisque fratrum aut in conlati-one aut post uesperam abbatem interrogabit et recitata in loco lectione ab eo expositionem suscipiat, ita ut dum uni exponitur ceteri audiant* (RI, VIII, p. 103).

<sup>22</sup> *Aestate (...) a tertia autem usque ad sextam lectioni uacent (...) alio autem tempore id est autumno, hyeme siue uere a mane usque ad tertiam legendum* (RI, V, p. 99).

<sup>23</sup> *Post matutinum aut operandum aliquid aut legendum* (RI, VI, p. 102).

am e trariam exemplos que impeliriam os cenobitas a se afastarem da indolência e preguiça.

Por isso que o sevilhano faz o alerta para aqueles que fazem mau uso da leitura, utilizando-a como subterfúgio para não realizar as tarefas que deveriam executar “Os que pretendem dedicar-se a leitura para não trabalhar, são rebeldes contra a mesma leitura, porque não fazem o que lêem”<sup>24</sup> (RI, V, p. 98). Da mesma forma que tinham muitos que não possuíam o interesse de dedicarem-se a leitura e aos estudos, tal postura era reprovada por Isidoro.

Outro ponto importante reforçado pelo sevilhano era o cuidado com essas leituras, como vimos na citação mais acima. As questões suscitadas por estas leituras individuais deveriam ser comunicadas ao abade. Este último deveria explicá-las na conferência, e sob a presença dos demais irmãos, porque a dificuldade de um pode ser a de outros, Isidoro demonstrará aqui, uma vez mais, sua preocupação em orientar o saber dos seus monges, ou ainda, que este estivesse adequadamente em conveniência com aquele que ele próprio vinha edificando e estabelecendo em suas obras (Amaral, 2008, p. 44). Outro hábito que deveria ser praticado como forma de ensino e disciplina era o escutar, além da passagem que acabamos de analisar, temos abaixo outro exemplo:

Um monge, sentado sozinho no meio, depois de receber a benção, lerá alguma passagem das Escrituras; os demais enquanto comem guardarão silêncio e escutarão com muita atenção a leitura. A assim como o alimento corporal lhes repara a força do corpo, assim deve fortalecer seu espírito a palavra espiritual (RI, IX, p. 104)<sup>25</sup>.

Essa prática da escuta estava vinculada a outra, que era a da meditação, essa técnica servia para o aprendizado e melhor compreensão do que era lido. A leitura em voz alta ajudava também na meditação e na memorização, mais um método de ensino que deveria ser praticado pelos cenobitas, principalmente com as Sagradas Escrituras

<sup>24</sup> *Qui sic uolunt uacare lectioni ut non operentur, ipsius lectionis contumaces existunt, quod non faciunt quod ibi legunt* (RI, V, p. 98).

<sup>25</sup> *Unus tamen in médio residens benedictione accepta de scripturis aliquid legat; ceteri uescentes tacebunt lectionem attentissime audientes. Et sicut illis corporalis cibus refectionem carnis praestat, ita mentem eorum spiritalis sermo reficiat* (RI, IX, p. 104).

“Depois da refeição da nona se trabalhava ou lia algo em voz alta”<sup>26</sup> (RI, V, p. 100); por isso que o sevilhano recomendava a leitura de pequenos textos, porque auxiliavam na memorização dos mesmos.

O bispo sevilhano dedicaria ainda um capítulo para os códices, demonstrando seu cuidado para com esses. Os mesmos ficariam sob a responsabilidade do sacristão que os distribuía diariamente pela manhã – hora prima – e os recolhiam ao final do dia – hora véspera (RI, VIII, p. 103)<sup>27</sup>.

Outro ponto de destaque sobre a questão da leitura era a preocupação com relação à leitura de autores pagãos por aqueles que não estivessem preparados “O monge não deve ler livros de autores pagãos ou hereges, pois é preferível ignorar suas doutrinas perniciosas que cair no laço de seus erros por experiência própria”<sup>28</sup> (RI, VIII, p. 103). Dessa forma, o hispalense restringia o acesso dessas obras apenas a um grupo bastante seleto de cenobitas, sendo esses os mais experientes, para não caírem nas tentações que determinadas leituras poderiam levar um leitor inexperiente. Segundo Friguetto quando as obras de autores pagãos e hereges eram utilizadas, provavelmente, era feito o uso apenas de fragmentos que orientariam e auxiliariam no ensino das artes liberais (2016, p. 172). Também encontramos a referência aos perigos de determinadas leituras nas Sentenças (SEN III, c. 13, 1-11, p. 435-438), na qual, Isidoro faz apontamentos comparativos entre as tentações que as leituras pagãs e hereges podem trazer ao leitor despreparado e os benefícios das leituras dos autores cristãos e das Sagradas Escrituras.

As verdades da fé cristã, nesse momento, já não deixavam espaço a uma leitura crítica e aberta. Afinal, como defende Isidoro as leituras lícitas estariam, sobretudo, na boca da instituição, ou seja, na palavra última e talvez inquestionável do abade do mosteiro (Amaral, 2008, p. 44).

Contudo, as leituras que eram permitidas e que os monges tinham acesso, provavelmente, eram as: Sagradas Escrituras, regras, escritos patrísticos, cânones concilia-

<sup>26</sup> *Post refectiorem autem nonae aut operare oportet aut legere aut sono uocis aliquid meditare* (RI, V, p. 100).

<sup>27</sup> *Omnes códices custos sacrarii habeat deputatos a quo singulos singuli fratres accipiant quos prudenter lectos uel hábitos semper post uesperum reddant. Prima autem hora códices diebus singulis expectantur. Qui uero tardius postulant nequaquam accipiant* (RI, VIII, p. 103).

<sup>28</sup> *Gentilium autem libros uel haereticorum uolumina monachus legere caueat. Melius enim est eorum perniciose dogmata ignorare quam per experientiam in aliquo laqueo erroris incurrere* (RI, VIII, p. 103).



res, eram leituras fundamentais para a conquista do saber espiritual e intelectual dos cenobitas. Assim, conseguimos perceber o grau de importância que a leitura tinha dentro da vida dos cenobitas, pois ela era uma das melhores formas de instruir e orientar os monges em suas vidas dentro dos monastérios, por isso compartilhamos do posicionamento de Friguetto:

Portanto, verificamos que a prática da leitura, fosse ela particular, coletiva ou meditativa, era de fundamental importância à transmissão de exemplos amparados nas tradições testamentárias e patrísticas que geravam e incentivavam o desenvolvimento pragmático entre os cenobitas da sua forma de vida cenobítica coletiva, pois os modelos existentes e apresentados tanto nas “Escrituras Sagradas” como nos escritos patrísticos serviam como um espelho no qual os cenobitas deviam modelar o seu reflexo. Mas, para que os exemplos existentes nos escritos sagrados fossem praticados era necessário que todos os cenobitas fossem assíduos nos exercícios da “lectio”. Um incentivo à leitura, conseqüentemente ao estudo, que Isidoro de Sevilha encaminhava a toda a comunidade cenobítica, demonstrando que em pleno século VII existiam indivíduos que sabiam ler e interpretar os códices e escritos sagrados dos autores católicos. Nesse sentido, podemos afirmar a existência de uma cultura literária desenvolvida e calcada sobre os escritos veterotestamentários, neotestamentários e patrístico (Friguetto, 2016, p. 180-181).

Isidoro não deixou de fazer menção às crianças, ou oblatos, como eram denominados aqueles cujos pais davam para seguir a vida clerical e monástica. Essa prática já apareceu no II Concílio de Toledo (527) no cânon 1 “Em relação à aqueles que foram consagrados a vida clerical desde os primeiros anos de sua infância pela vontade de seus pais (...)”<sup>29</sup> (II Toledo, c. 1, p. 42). Cabeia ao monastério formar essas crianças e adolescentes, oferecendo além do abrigo, condições sanitárias e alimentares, pois esses seriam os futuros monges desses locais.

Na RI foi estabelecido que tivesse um responsável, designado pelo abade, para cuidar dos mais novos, ou seja, dos oblatos e adolescentes: “A alimentação dos educandos corresponderá ao escolhido do abade, varão santo, sensato, maduro pela idade, que saiba formar aos pequenos, não apenas na prática das letras, mas também com o exemplo e magistério das virtudes”<sup>30</sup> (RI, XXI, p. 121-122). Os mais novos comi-

<sup>29</sup> *De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatos officio manciparit hoc statuimus observandum* (II Toledo, c. 1, p. 42).

<sup>30</sup> *Porro cura nutriendorum paruulorum pertinebit ad uirum quem elegerit pater, sanctum sapientemque*

am junto com o restante dos monges “O resto dos pequenos estavam presentes”<sup>31</sup> (RI, IX, p. 104). Como vimos na citação anterior o encarregado dos mais jovens, também orientava na alimentação dos mesmos. Podemos identificar, segundo a regra, que as crianças e adolescentes frequentavam os espaços em comum juntamente com os demais adultos, além de comerem da mesma comida.

Já com relação à formação educacional dos monges, Isidoro dedicou várias passagens da obra para pontuar essa questão. Expomos algumas passagens até aqui, pois não podemos perder de vista, que por quase toda a regra, identificamos trechos em que o hispalense evidencia como deve ser realizada essa instrução, tanto para os cenobitas quanto para os mais novos, ou seja, as crianças e adolescentes. O sevilhano valoriza por demais o conhecimento que os monges deveriam adquirir dentro dos mostérios. A procura por esse saber era fundamental para a elevação espiritual e pessoal, buscando pela perfeição evangélica. Por isso o estímulo ao hábito da leitura, individual e coletiva, as conferências, o acesso aos códices, horários determinados para o estudo e leitura, entre outras práticas de se alcançar a erudição.

Segundo a RI não deve haver distinções para aqueles que abraçam a vida monástica:

Quem ingressa antes no mostério será primeiro em todo grau e ordem, nem deve perguntar-se se é rico ou pobre, servo ou livre, jovem ou velho, rústico ou instruído. Nos monges, pois, não se pergunta a idade nem a condição, porque entre a alma do servo e do livre não há diferença alguma perante Deus (RI, IV, p. 95)<sup>32</sup>.

Dessa forma, fica evidente que a RI pregava a igualdade entre os seus membros. No que tange a nossa análise, aos menos instruídos a possibilidade de contrair conhecimentos espirituais e intelectuais. Já os instruídos poderiam aprimorar sua erudição.

A formação fundamental que era ensinada no cenóbio estava baseada no *Trivium* e *Quadrivium*, de tradição romana helenística, como vimos anteriormente. Segun-

---

*adque aetate grauem, informantem paruulos, non solum studiis litterarum, sed etiam documentis magisterioque uirtutum* (RI, XXI, p. 121-122).

<sup>31</sup> *Reliqua turba paruulorum adsistent* (RI, IX, p. 104).

<sup>32</sup> *Qui in monastério prius ingreditur primus erit in cunctis gradu uel ordine, nec quaerendum est diues sit an pauper, seruus na liber, iuuenis na senex, rusticus na eruditus. In monachis enim nec aetas nec condicio quaeritur, quia inter serui et liberi animam nulla est apud deum differentia* (RI, IV, p. 95).

do Friguetto, a “forte presença da tradição administrativa e cultural romana no sul da *Hispania*, em particular na província da *Bética* onde se localizava o cenóbio honorianense” (2016, p. 182). Em conjunto com as influências formativas na trajetória de Isidoro, evidenciam as escolhas para a elaboração e idealização dessa regra monástica.

Como havíamos mencionado nos capítulos anteriores, Isidoro valorizava o estudo da Gramática, pois via nessa área a base para se aprender os demais conteúdos, sem o conhecimento e o domínio dela não se poderia ter acesso às Sagradas Escrituras e as demais leituras. As outras áreas vinham na sequência desse processo de ensino e erudição. Provavelmente esse ensino ocorria nas conferências ministradas pelo abade e pelos mestres anciãos, que também estavam presentes nessas ocasiões, como a RI deixa bastante claro (RI, VII, p. 102-103). Havia outro tipo de conferência:

Depois do ofício das vésperas, reunidos os monges, devem bem meditar, devem bem tratar de algumas leituras da Sagrada Escritura, em piedosa e saudável conferência, e permanecer meditando algum tanto até que chegue o tempo de completar o ofício (RI, VI, p. 101).

Para Friguetto essas conferências eram fundamentais para o processo de ensino que era desenvolvido, segundo a RI o destaque desses encontros era a leitura:

A forma como eram tratadas as leituras das Escrituras nesta conferência aparece apontada pela expressão “divinis lectionibus disputare conferendo” na qual as leituras divinas eram objeto de debate, de discussão e esclarecimento seguindo a tradição da “disputatio” romana fazendo com que o cenobita, através do debate, chegasse à compreensão dos ensinamentos contidos nas Escrituras. Porém, devemos asseverar que existiam pontos de divergência entre as “disputationes” romana clássica e a proposta pelo hispalense aos cenobitas, a começar pelo tema que seria debatido. Com efeito, enquanto na “disputatio” romana o debate girava à volta dos escritos dos pensadores clássicos, na conferência monástica a discussão centrava-se, unicamente, sobre as “Escrituras Sagradas”, excluindo-se por completo os escritos e os pensamentos dos autores pagãos e hereges. Na lógica do hispalense, os autores pagãos deviam ser repudiados na “disputatio” monástica porque “mesclam o falso com o verdadeiro”, enquanto os hereges, que eram piores que os pagãos, deviam ser esquecidos pelos cenobitas (...) (Friguetto, 2016, p. 184-185).

Dessa forma, percebemos que Isidoro procurou transmitir aos monges a necessidade de que estes tivessem uma formação humanística, fundamentada no legado

romano, que acrescentaria a instrução monástica. Assim o cenobita teria a possibilidade de conseguir uma formação cultural ampla, na qual o entendimento e a sabedoria eram essenciais para a conquista de espaço na hierarquia monástica, mas também para a propagação e função pastoral da vida dentro do mosteiro (Friguetto, 2016, p. 198).

Assim, constatamos que essa regra foi extremamente importante não só para o momento em que ela foi elaborada pelo hispalense, mas para a posteridade. Ela se difundiu ao longo do medievo, podendo ser encontrada em oito manuscritos medievais, escritos entre os séculos IX e XIV (Friguetto, 2016, p. 17). Isso evidencia a receptividade que essa obra teve para o contexto monástico e seus idealizadores demonstrando a sua notoriedade sobre o assunto.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. 2006. *Hagiografia e vida monástica. O eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Fructuosi*. Assis, Tese (doutorado em História Social), Faculdade de História. Universidade Estadual Paulista.
- \_\_\_\_\_. 2008. Isidoro de Sevilha – Natureza e valoração de sua cultura pela Hispânia tardo antiga. In: *Brathair*, nº8 (1), pp. 40-49.
- ANDRADE FILHO, R. de O. 2005. *O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): Cristianização ou Conversão? Politeia* v.5, n.1, pp. 91-101.
- BOURDIEU, P. 2007. *A economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 2008. *A economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: EDUSP.
- \_\_\_\_\_. 2012. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.
- CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. 1971. Introducción a la “Regla de San Isidoro”. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: BAC, pp. 79-89.
- DI BERNARDINO, A. D. (Org.). 2002. *Dicionário Patrístico e de Antiguidade Cristã*. Petrópolis: Vozes.
- DIAS, P. B. 1998. A *regula* como gênero literário específico da literatura monástica. *Hvmanitas*, v. 50, pp. 311-335.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C. , 1970. La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: Supuestos y circunstancias. In: *La Patrologia Toledana – Visigoda: XXVII semana española de teología*. Madrid: CSIC, pp. 45-63.
- FONTAINE, J. 2002. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro.
- FRIGHETTO, R. 2016. *A comunidade vence o Indivíduo: A Regra Monástica de Isidoro de Isidoro de Sevilha (Século VII)*. Curitiba: Prismas.
- \_\_\_\_\_. 2004. A Regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetica Hispano-visigoda* (séculos VII). In: *Tiempo y Espacio* 14. Chile: Depto. Ciencias Sociales, pp. 31-42.

- GARCÍA MORENO, L. A. 1993. Los monjes y monasterios en las Españas tardorromanas y visigodas. In: *HABIS* 24, pp. 179-192.
- ISIDORO DE SEVILHA. 1971. *Regula Monachorum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de J. de Campos e I. Roca. *Santos Espanhóis*. 2v. Madrid: BAC, V. 2, pp. 79-125.
- \_\_\_\_\_. 1971. *Sententiarum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de J. de Campos e I. Roca. *Santos Espanhóis*. 2v. Madrid: BAC, V. 2, pp. 226-525.
- MANACORDA, M. A. 2010. *História da educação da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez.
- MARTIN HERNANDEZ, F. 1970. Escuelas de Formación del Clero en la España visigoda. In: *La Patrologia Toledano-Visigoda: XXVII Semana Española de Teología*, 27. Madrid: CSIC, pp. 65-100.
- NUNES, R. A. C. 1979. *História da educação na Idade Média*. São Paulo: EPU: Ed. da Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA, A. da S. de. 2016. *A construção idealizada do monge no reino visigodo de Toledo na primeira metade do século VII: um estudo comparado das regras monásticas de Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- RAINHA, R. S. 2007. *A educação no Reino Visigodo – as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações.
- SILVA, L. R. 2007. O discurso eclesiástico e a marginalidade: considerações sobre normas de conduta cristã nos *Synonymorum libri duo* e *Sententiarum libri* de Isidoro de Sevilha. In: *Cultura e Educação. Ética e Ação Política na Antiguidade e na Idade Média*. Vitória da Conquista: EUSB, pp. 311-321.
- VELASQUEZ SORIANO, I. 1994. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. In: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, N° 46, pp. 329-351.
- VIVES, J. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol), Barcelona-Madrid: CSIC.